

RESENHAS

AUGÉ, Marc. 2010.

Por uma antropologia da mobilidade.

Tradução de Bruno César Cavalcanti e Rachel Rocha de A. Barros.

Maceió: EDUFAL; São Paulo: UNESP. 109 p.

Milton Silva dos Santos¹

Marc Augé, antropólogo, ex-presidente e diretor de estudos da École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS-Paris), anuncia, já no prefácio desta edição, “que o mundo contemporâneo nos confronta com uma série de paradoxos que se apresentam como desafios para o pensamento e a ação política” (p. 7). O livro reúne seis capítulos reflexivos e prospectivos nos quais ele sobrevoa as noções de fronteira, urbanização, migração, viagem e utopia. Augé não se furta em fornecer, de modo preciso, os usos e sentidos das palavras-chave deste *Por uma antropologia da mobilidade*. Interessa-me destacar suas análises sobre ‘fronteira’ e a distinção que estabelece entre o etnólogo e o turista.

Uma vez reunidos, *Por uma antropologia dos mundos contemporâneos* e *Não-lugares* compõem, ao lado desse volume, uma espécie de trilogia fundamental à compreensão da mobilidade *sobremoderna* – uma marca do projeto *augéiano* cujos termos-chave ‘lugar’ e ‘não-lugar’ são úteis às discussões e análises a respeito da globalização e das transformações culturais em curso no mundo atual. O sentido desse ‘sobre’ do adjetivo acima, objeto de análise do qual Augé vem se ocupando há mais de uma década, “deve ser entendido no sentido que ele possui em Freud e Althusser, na

¹ Doutorando em Antropologia Social (UNICAMP).

expressão ‘sobredeterminação’, o sentido do inglês ‘over’ (p. 15). Tal adjetivo corresponde à *supermodernidade* contemporânea, marcada pelos deslocamentos – aqui entendidos em sentido literal e também metafórico –, de indivíduos em escala planetária, pela comunicação instantânea e circulação de imagens, bens materiais, simbólicos ou culturais. Estamos diante de um fenômeno superlativo, definido por oposição à modernidade e, como tal, caracterizado pelas superabundâncias, pelos excessos – de acontecimentos, de imagens e de referências individuais – e pela uniformização dos lugares.

Em se tratando de deslocamentos em alta escala, os aeroportos (o da capa desta edição, por exemplo) destacam-se como exemplos privilegiados. São não-lugares, espaços que se opõem à noção sociológica de lugar ou território associado a uma cultura temporal e espacialmente localizada. Assim como outras realidades antitéticas, lugares e não-lugares se misturam, se interpenetram, se opõem (ou se atraem). O primeiro nunca é completamente apagado e o segundo nunca se realiza totalmente, uma vez que não existe em estado puro (Augé 2004). Se um não elimina o outro, podemos perguntar: onde começa um e onde termina o outro? Essa indagação permite-me retornar à noção de ‘fronteira’. Esta é “boa para pensar”, sugere Augé. Ela representa o cerne da atividade simbólica e é empregada “para dar um sentido ao mundo e torná-lo habitável” (p. 19). Essa atribuição de significado efetiva-se através de representações, oposições ou imposições binárias etc., empregadas para simbolizar o espaço – e outras dimensões da vida sociocultural –, mas também para demarcar, hierarquizar, criar ou recriar interditos que podem provocar exclusões, diferenciações sociais, preconceitos etc.

Como resposta aos constrangimentos acima, há uma saída quiçá utópica: a promoção da transculturalidade defendida por Augé. Em seus próprios termos, “[é] preciso sair do cerco culturalista e promover o indivíduo transcultural, que, adquirindo o interesse por todas as culturas do mundo não se aliena em relação a nenhuma delas” (p. 109). Embora não haja na topografia social lugares de enunciação que não sejam definidos por fronteiras (Costa 2006), permanece o desejo em prol de uma Cidadania que possa subverter os essencialismos e particularismos culturais ou nacionais socialmente instituídos.

Eis o desafio do desenraizamento cultural, tema explorado no capítulo *O escândalo do turismo*. Nele, Augé compara a posição do turista e

do etnólogo. O primeiro não costuma viajar sozinho e, mesmo capaz de inventariar suas experiências graças às imagens das paisagens percorridas, não escreve etnografias. Por sua vez, o etnólogo viaja só (a não ser que esteja engajado numa investigação colaborativa) e de braços dados com a sua metodologia de trabalho; ele estuda, observa e aprende por meio da observação sistemática e prolongada; conjuga e compara o mesmo e o outro, o aqui e o ali; estranho ao mundo observado, procura aproximar-se dele abstraindo-se de si mesmo (exerce o que Lévi-Strauss chamou de “capacidade do sujeito se objetivar indefinidamente”); necessita justificar e explicar sua presença (que pode interferir no ambiente observado), negociar seu estatuto de outro e estar consciente do papel que lhe é atribuído ou que é levado a desempenhar; só consegue compreender os outros quando os outros reconhecem o lugar que ele ocupa; enfrenta crises existenciais e situações que podem comprometer e/ou facilitar a desejada aproximação com o ‘outro’ (p. 75-83).

No término disso tudo e após a elaboração de um quadro de reflexões teóricas, o “etnólogo se faz então antropólogo” (p. 78). Uma vez antropólogo, ele analisará comportamentos, relatará ou descreverá fatos e situações, procurando dar conta de uma experiência na qual um dia resolvera se engajar. Esse *fazer-se* antropólogo, tal como propõe Augé, sugere uma passagem quase heroica da etnologia à antropologia. Isso pode resultar numa distinção um tanto démodé, haja vista que a etnologia corresponde, conforme salientara Lévi-Strauss (1985) nos anos 50, às antropologias social e cultural então praticadas pelos anglo-saxões.

Esse mesmo antropólogo tem, desde Malinowski, um método “pra chamar de seu”. Mas se as “técnicas para se compreender as culturas classicamente estudadas pela antropologia não possuem uma relevância eterna” (Sahlins 1997:58), como se processaria uma etnografia sobre-moderna e/ou de um espaço supermoderno? Uma vez evidente que a antropologia encerra uma dimensão intersubjetiva, quais seriam então os resultados textuais da experiência de um etnólogo num não-lugar aeroviário, isto é, numa sala de embarque? Deixemos essas indagações em aberto. Que venham as etnografias dos espaços sobremodernos, uma vez que o próprio Augé não se enveredou, ao que me consta, por este caminho – suas pesquisas de campo ocorreram em sociedades africanas da Costa do Marfim e do Togo.

O leitor/a poderá reclamar a falta de uma bibliografia no fim do livro, ausência contornável através da consulta aos demais títulos do autor aqui citados. Augé menciona, textualmente, alguns autores, entre os quais o já citado Lévi-Strauss, bem como Paul Virilio, Erving Goffman, Jean-Pierre Vernant e Jean-François Lyotard, com os quais dialoga discutindo certas teses consagradas (este é o caso de Lyotard). Além disso, procura situar algumas reflexões empregando referências arquitetônicas e cinematográficas. Essas observações valem como garantia de uma leitura ágil e proveitosa para todos aqueles interessados no fenômeno sobremoderno e nos impactos da mundialização em variadas dimensões da vida contemporânea.

Bibliografia

- AUGÉ, Marc. 2004. *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. 4. ed. Campinas: Papirus.
- COSTA, Sérgio. 2006. Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 21, n. 60:117-83.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1985. História e etnologia. In *Antropologia estrutural dois*, pp. 13-44. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- SAHLINS, Marshall. 1997. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em extinção (parte 1). *Mana*, 3(2):41-73.

FAULHABER, Priscila & MONSERRAT, Ruth (org.). 2008
Tastevin e a etnografia indígena: coletânea de traduções de textos produzidos em Tefé (AM).
(Série Monografias)
Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI. 232 p.

Peter Schröder²

A antropologia muitas vezes parece ser uma ciência paradoxal. Não são poucos os profissionais que hasteiam a bandeira do combate a preconceitos como ingrediente fundamental de seu fazer antropologia. No entanto, os mesmos profissionais podem ser bastante preconceituosos contra representantes de outras áreas, especialmente aqueles que também constroem seus saberes de acordo com cânones estabelecidos há muito tempo no mundo acadêmico ocidental. Há, em particular, uma categoria de pessoas que muitos antropólogos encaram com enorme desconfiança: missionários. Que estes também podem ser bons observadores e etnógrafos talentosos, muitas vezes é esquecido ou cai em segundo plano, embora na história da antropologia haja obras exímias escritas por missionários, como as de Maurice Leenhardt (1878-1954) ou Martin Gusinde (1886-1969), para lembrar apenas dois exemplos³.

O autor cujos textos são apresentados no livro organizado por Priscila Faulhaber e Ruth Monserrat também era missionário: o padre

² Professor do PPGA/UFPE.

³ Como um exemplo ilustrativo da ‘missio-fobia’ antropológica pode ser citado o caso do Instituto Anthropos, da Missão Steyler, que fica num pequeno lugar chamado Sankt Augustin, perto da cidade de Bonn, na Alemanha (www.steyler-missionare.de/svd/dcms/sites/svd/deutschland/niederlassungen/sankt_augustin/anthropos_institut.html). O instituto edita, desde 1906, um periódico publicado em quatro línguas que circula em mais de 80 países, o *Anthropos* (www.anthropos-journal.de/). Apenas a Comissão do Qualis da área, da CAPES, ainda não percebeu a qualidade e o valor do periódico. Chama a atenção o fato de que o Instituto Anthropos possui a maior biblioteca antropológica da região, a Renânia, com cerca de 92.000 livros e 1.400 periódicos (310 assinaturas atualmente).

Constant Tastevin (1880-1958) que atuou na cidade amazonense de Tefé, onde residiu entre 1905 e 1926, como missionário da Congregação do Espírito Santo. Para a maioria dos estudiosos, mais do que por suas atividades catequistas, Tastevin ficou conhecido por sua produção etnográfica, especialmente por suas descrições etnográficas e geográficas do médio e alto Solimões e das áreas adjacentes, região de sua Prefeitura Apostólica. Para antecipar uma avaliação, não se trata de um etnógrafo do calibre de um Koch-Grünberg ou de um Nimuendajú, mas a qualidade de muitos textos de sua autoria ganhou reconhecimento e elogios não só na etnologia francesa. E ter um artigo (*A lenda de Boiaçu na Amazônia*, publicada nessa coletânea resenhada) citado por Lévi-Strauss em um dos volumes das *Mitológicas*, seria equivalente, para muitos antropólogos brasileiros, a uma bênção do Papa para os católicos fiéis.

A tradução do francês para o português com comentários críticos atende a um desiderato de muitos antropólogos especializados na etnologia indígena e etno-história da Amazônia e é em si um trabalho que merece elogios, mas, além disso, é a excelente editoração que fez do livro mais do que uma mera tradução. Esta, aliás, como as organizadoras revelam no posfácio, não foi trabalho fácil, já que os textos ‘originais’ em francês não são tão originais em sua totalidade. Diferente do que se poderia pensar em tempos de plágios recorrentes, não se trata deste fenômeno, mas do fato de que o próprio Tastevin já tinha traduzido textos de outros idiomas para o francês, às vezes do português, porém sem deixar vestígios dos textos originais, o que o obrigou a realizar diversas ‘retraduções’ penosas.

Foram traduzidos dez textos, e os dois primeiros são mais geográficos do que etnográficos, enquanto os outros tratam de temas como os Mura da região do Autaz, os “Makú do Japurá”, a casa cabocla ou o preparo da mandioca. São textos muito interessantes, caracterizados, por um lado, por um talento inegável em observar detalhes importantes e, por outro lado, por um vocabulário ultrapassado e conceitos eurocêntricos do universo missionário e do americanismo francês. Tastevin não foi um autodidata radical como Nimuendajú, mas recebeu orientações teóricas de etnólogos franceses como Paul Rivet. O que ele compartilhou com etnólogos como Boas, Koch-Grünberg e Nimuendajú era uma visão salvaçãoista das culturas indígenas e da necessidade de documentá-las, antes de elas sucumbirem ao avanço da ‘civilização’. A grande diferença

entre ele e os etnólogos citados é que o próprio Tastevin participou ativamente dos processos de transformação das culturas indígenas, de modo que suas atividades etnográficas ganharam feições ambíguas.

Ao mesmo tempo, chama a atenção o chauvinismo de Tastevin por encarar suas atividades como uma contribuição para conquistar ‘territórios’ para as ciências francesas na Amazônia, sendo esta interpretada como um empreendimento em concorrência com os etnólogos alemães e americanos. De um ponto de vista atual e mais distanciado, é interessante observar que Koch-Grünberg ou Nimuendajú reclamaram principalmente dos americanos e de seus empreendimentos, ironizados como superficiais por serem orientadas, supostamente, apenas pela ‘bandeira do dólar’.

Poucos detalhes da editoração merecem comentários breves. Por exemplo, na introdução, as organizadoras escrevem, como um comentário indireto sobre a qualidade dos textos de Tastevin, que “Nimuendajú afirmou, ao voltar à área quatro anos depois [1926], que não teve muito o que fazer em sua segunda viagem aos Mura para o artigo que preparava para o *Handbook of South American Indians*” (p. 8-9). Ora, em 1926, Nimuendajú nem sabia que eventualmente poderiam existir planos para o *Handbook*.

Interpretar Koch-Grünberg como “mais ligado ao campo das expedições naturalistas” (p. 7) é um equívoco, já que ele, ao lado de etnólogos como Nimuendajú ou Konrad Theodor Preuss (1869-1938), pode ser considerado um dos precursores do tipo de pesquisa de campo depois idealizada por Malinowski, como bem demonstrou Michael Kraus (2004). Foi o ‘campo’ de Lévi-Strauss que teve mais a ver com as expedições naturalistas novecentistas do que as pesquisas demoradas de Koch-Grünberg na Amazônia.

O livro finaliza com um glossário, útil para o esclarecimento de diversos regionalismos, embora uma parte desses certamente seja conhecida pela maioria dos leitores brasileiros, como ‘farinha de mandioca’, ‘tapioca’, ‘terçado’ ou ‘tipiti’.

Finalizando, trata-se de uma editoração e tradução bem-vinda e bem feita que desperta a vontade de que o Museu do Índio dê continuidade a esta série de monografias.

Referência bibliográfica

KRAUS, Michael. 2004. *Bildungsbürger im Urwald: Die deutsche ethnologische Amazonienforschung (1884-1929)*. (Curupira, 19) Marburg: Förderverein "Völkerkunde in Marburg" e.V.

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. 2007.
O SPI na Amazônia:
política indigenista e conflitos regionais (1910-1932).
(Publicação Avulsa do Museu do Índio, 2)
Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI. 116p.

Peter Schröder⁴

Numa carta enviada ao etnólogo alemão Theodor Koch-Grünberg, datada de 18 de maio de 1915, Curt Nimuendajú – naquela época ainda com nacionalidade alemã – escreveu:

[...] Informações cientificamente utilizáveis não podem ser esperadas do Serviço de Proteção aos Índios. Tive em mãos dúzias de relatórios de todas as partes do Brasil: todos são uma única grande evasiva de que se alcançou tão pouco com tantos recursos disponíveis. Nos casos mais favoráveis, foram visados objetivos científicos, enquanto as ações não passaram de colocar os índios em roupas, cortar-lhes o cabelo e inundá-los com objetos de ferro, ou quando ficaram restritas apenas a “concentrar o serviço na capital” (como no Pará, p. ex!).

[...] Quando trabalhava para o Serviço de Proteção aos Índios, fui avisado várias vezes de que os estudos, como eu os pratico, apenas desviam o olhar da obra suntuosa da salvação e de que não se precisa no Serviço de pessoas que estudem as peculiaridades dos índios, já que o único conhecimento correto só pode vir pelo Ca-

⁴ Professor do PPGA/UFPE.

minho do positivismo de Auguste Comte, mas não pela “metafísica alemã”⁵.

Nimuendajú não ficou conhecido por ser uma pessoa que evitava palavras críticas, mas nesse caso, sua avaliação categórica e contundente merece uma relativização, levando em consideração que a carta foi escrita apenas cinco anos depois da criação do então SPILTIN (Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais). Nas últimas décadas, foi publicado um grande número de estudos antropológicos sobre a política indigenista atual e passada, em diversas instituições. Basta nos lembrarmos, para citar apenas um exemplo, do conjunto de trabalhos produzidos por João Pacheco de Oliveira e Antonio Carlos de Souza Lima, do Museu Nacional/UFRJ, e por seus discípulos. Esses estudos resultaram em diversos *insights* importantes sobre instrumentários, discursos e práticas administrativas da política indigenista brasileira no decorrer dos tempos, com enfoque especial no século XX. Mas como é que o próprio órgão indigenista aborda seu passado?

O número total de estudos realizados pela FUNAI sobre a história da política indigenista é muito pequeno em comparação com a produção acadêmica de âmbito universitário ou de outras instituições de pesquisa, embora o Museu do Índio, da FUNAI, possua o acervo de documentos mais importante sobre o SPI. Hipoteticamente, existe todo o material para elaborar ‘descrições densas’ do antecessor da FUNAI. Mas, indiretamente, o autor do estudo resenhado, antropólogo vinculado ao Museu do Índio, confirma, em parte, as declarações de Nimuendajú ao informar que “a gestão de Bento de Lemos na Inspeção do Amazonas e Acre foi uma das poucas em toda a história do SPI a produzir densos relatórios anuais sobre a ação indigenista” (p. 12).

Esta situação documental excepcional é a base de um pequeno estudo sobre a Inspeção do Estado do Amazonas e Território do Acre (IR 1), entre 1916 e 1932, acompanhando a trajetória de seu chefe, o inspetor Bento Martins Pereira de Lemos, e relatando a crise do indigenismo da época. Usando principalmente a documentação histórica, em particular os relatórios oficiais do órgão, complementados por uma

⁵ Nachlass Theodor Koch-Grünberg, Völkerkundliche Sammlung der Philipps-Universität Marburg, Ordner A.19; tradução P.S.

bibliografia secundária abrangente, Freire trata do contexto histórico da institucionalização do SPI na Amazônia, não somente dos ideólogos de sua atuação, do pensamento de Bento de Lemos, de sua atuação como inspetor (recenseamento dos indígenas, denúncias de numerosas violações de direitos humanos contra os povos indígenas e tentativas de impedi-las e combatê-las), mas também dos conflitos constantes com as autoridades políticas e judiciais do Estado do Amazonas, envolvidas com as elites econômicas locais.

Em 1931, foi instalada uma Comissão de Inquérito, em decorrência dos rearranjos políticos depois da Revolução de 1930, visando a questionar ações da IR 1, que endossaram todas as acusações articuladas pelas elites locais, cujos objetivos principais eram esbulhar as terras indígenas e explorar a força de trabalho indígena. Freire ainda apresenta a reação de Bento de Lemos ao relatório da Comissão de Inquérito, escrita em junho de 1931, depois de ter sido demitido em janeiro do mesmo ano pelo interventor federal.

A análise se concentra nas próprias fontes do órgão indigenista, sobretudo na correspondência interna, o que permite discernir com maior clareza o raciocínio administrativo e político. Ao mesmo tempo, parece um pouco tímida quando comparada às análises e conclusões dos pesquisadores citados do Museu Nacional. Esse fato, no entanto, não afeta a qualidade do trabalho, cujo lado forte é ser fiel às fontes. Embora o autor apresente no início um pequeno número de referências teóricas (principalmente Bourdieu e Foucault), estas, de fato, não ganham peso maior no conjunto do texto, em comparação com a bibliografia sobre o indigenismo brasileiro.

Uma parte muito importante do estudo são os anexos, sobretudo os fotográficos, onde são reproduzidas 30 fotos dos relatórios anuais do SPI, analisados em seu papel de ilustrar o trabalho do órgão e demonstrar eficiência e resultados. Na maioria das fotos, essa função é tão evidente que o leitor pode oscilar entre risos e tristeza, uma vez que geralmente mostram indígenas supostamente 'adestrados' ao 'projeto civilizador' positivista. Porém, a própria qualidade das fotos, de autoria de João Domingos Lamônica, é inquestionável e, em parte, até foram captadas informações etnográficas, como no caso das aldeias flutuantes dos Pau-mari do rio Tapauá, embora essa não tenha sido a finalidade do trabalho fotográfico.

Resumindo, Nimuendajú tinha razão em termos gerais, porém esta conclusão não devia impedir a leitura desse estudo interessante sobre a história do SPI.

**LIMA FILHO, Manuel Ferreira; ECKERT, Cornelia;
BELTRÃO, Jane (org.). 2007.
*Antropologia e patrimônio cultural:
diálogos e desafios contemporâneos.*
Blumenau: Nova Letra. 368 p.**

Carlos Sandroni

O livro apresenta textos reunidos pelo Grupo de Trabalho 'Patrimônio Cultural', instituído pela ABA na gestão 2004-2006, presidida por Míriam Pillar Grossi. Na 25ª RBA, realizada em Goiânia em junho de 2006, várias sessões de comunicações se realizaram em torno de questões de patrimônio, e a primeira parte do volume, intitulada *Antropologia e Patrimônio: reflexões e perspectivas da 25ª RBA, Goiânia (GO)*, traz artigos que procuram sintetizar os resultados dessas diferentes sessões. Logo em seguida, em julho de 2006, na cidade de Goiás, o grupo reuniu-se no *Colóquio sobre Patrimônio Cultural*, cujos trabalhos formam a base das duas partes seguintes do livro, intituladas *Explorações antropológicas: quando o campo é o patrimônio* e *O patrimônio como categoria analítica antropológica*.

A obra traz um significativo panorama da produção antropológica brasileira a respeito de patrimônio, incluindo dezessete artigos de vinte e um antropólogos, mais uma apresentação (escrita pelos presidentes da ABA nas gestões 2004-6 e 2006-8) e uma introdução (a cargo dos organizadores). Os temas são variados: culinária, museus, patrimônio arquitetônico, educação patrimonial, patrimônio imaterial, os índios e o patrimônio, teorias do patrimônio, entre outros. Sendo impossível abordar aqui todos os artigos, escolherei alguns para comentar, mimetizando assim a operação seletiva tantas vezes assinalada como típica das políticas patrimoniais (por exemplo, nas páginas 35 e 202 do presente volume).

A antropologia e o patrimônio cultural no Brasil (pp. 21-43), de Manuel Ferreira Lima Filho e Regina Maria R. M. Abreu, é o primeiro artigo do livro, e propõe-se a traçar uma trajetória das pesquisas antropológicas brasileiras relacionadas à noção de patrimônio. Depois de assinalar brevemente a conexão anterior entre antropólogos e museus (uma das declinações do patrimônio), os autores escolhem a tese de Antonio Augusto Arantes sobre folhetos de cordel (defendida em Londres em 1978) como marco inicial brasileiro de uma reflexão antropológica sistemática sobre patrimônio. A partir daí (p. 22-29), mostram como nos anos 1980 e, sobretudo, em 1990 houve, entre antropólogos brasileiros, uma produção consistente ligada ao debate sobre o tema, tendo como eixo norteador sobretudo a questão da identidade nacional. Esta produção foi, segundo os autores, influenciada também por trabalhos de historiadores como Eric Hobsbawn, Pierre Nora e Benedict Anderson sobre “invenção de tradições”, “lugares de memória” e “comunidades imaginadas”. A última seção do texto (p. 30-41) é dedicada a uma exposição histórica, seguida de discussão, sobre a emergência das políticas do patrimônio imaterial, implementadas no Brasil a partir de 2000, e sua repercussão na pesquisa e na prática antropológica.

É digno de nota que a tese de Arantes seja tomada como marco inicial, pois não se trata de um trabalho no qual a noção de patrimônio ocupe lugar preponderante (ao contrário de trabalhos citados logo depois, como os de José Reginaldo Gonçalves, Silvana Rubino, Marisa Velloso M. Santos etc.). A opção se explica pelo fato de seu tema ser os folhetos de cordel, hoje incluídos na rubrica do patrimônio imaterial. (Talvez esta opção se explique também por razões retrospectivas, já que Arantes, vinte anos depois, viria a ser um dos principais atores da articulação política e científica desta nova área patrimonial). Nos anos 1970, folhetos de cordel eram considerados como parte da “cultura popular”, terminologia empregada por Arantes. Mas a liberdade um tanto anacrônica de ver em tese dos anos 1970 um trabalho sobre patrimônio imaterial deixa implícita a questão: que dizer dos trabalhos de antropólogos das décadas anteriores que se ocuparam de temas análogos?

O artigo “Patrimônio, negociação e conflito” (p. 249-61), de Gilberto Velho, é um dos pontos altos do livro. Na primeira parte do texto, o autor rememora o episódio ocorrido em 1984 em que, como membro do Conselho Consultivo do IPHAN, atuou como relator do processo de

tombamento do terreiro de candomblé da Casa Branca, em Salvador da Bahia. Na época, não havia políticas de salvaguarda do patrimônio imaterial regulamentadas. O espaço físico e instalações do terreiro não apresentavam qualquer atrativo histórico ou arquitetônico, dos que seriam necessários para enquadrá-lo nos parâmetros patrimoniais então prevalentes. A tese favorável ao tombamento, sustentada pelo relator e afinal vitoriosa numa votação muito apertada, enfrentou uma “fortíssima resistência” (p. 252) de setores conservadores, dentro e fora do Conselho Consultivo do IPHAN.

Na segunda parte do artigo (p. 254-258), Gilberto Velho toma o bairro de Copacabana como exemplo dos conflitos entre preservacionismo (aqui associado a um “planejamento urbano mais responsável”, p. 257) e crescimento vertical de zonas urbanas. O sucesso de Copacabana, seu prestígio consolidado nos anos 1950 como “*locus* privilegiado da sociedade de consumo do Rio de Janeiro e mesmo do Brasil” (p. 255), fez dela alvo de desejos das camadas médias afluentes e, conseqüentemente, da especulação imobiliária. Vinte anos depois, no entanto, o resultado desta conjuntura já era visto por muitos como “um símbolo poderoso do erro [...], do que não poderia ter sido feito e permitido” (p. 257).

Tanto o caso do tombamento do terreiro como o da “copacabaniização” de Copacabana, apontam para relações de poder e para “custos e ganhos das decisões que são tomadas e dos valores que as sustentam” (p. 260), como fatores inerentes ao debate e à ação patrimonial. Os exemplos escolhidos por Gilberto Velho permitem relativizar posições assumidas em outros artigos do livro, em que se associa a militância patrimonialista, seja à “elite cultural e política” (como no artigo de Tamaso que discutiremos em seguida, p. 212), seja ao “mercado” (no artigo “Os limites do patrimônio”, de José Reginaldo Gonçalves, p. 239-48).

Em “Relíquias e patrimônios que o Rio Vermelho levou...” (p. 199-220), Izabela Tamaso toma como campo de análise a cidade de Goiás, antiga capital no estado de mesmo nome, reconhecida como patrimônio mundial pela UNESCO em 2001. Dezoito dias depois desse reconhecimento, ocorreu uma grande cheia do Rio Vermelho, que passa dentro da cidade. Edificações históricas foram seriamente danificadas, mas bens familiares e relíquias pessoais também não foram poupados. Diante da urgência e da tragédia, o aspecto seletivo das políticas de patri-

mônio se impôs com particular dramaticidade. “De um lado, os monumentos, as paredes, a Casa de Cora, a Cruz do Anhangüera; de outro, as fotografias de família, as pessoas, o sangue. O divisor de águas: a lama e as águas do Rio Vermelho, que fizeram emergir o sistema de exclusão inerente à lógica da conservação patrimonial” (p. 201-2). A Casa de Cora Coralina (importante escritora que residia na cidade) foi, após a enchente, “uma das primeiras a receber verbas – [sendo] por isso, a mais citada negativamente pelos [residentes], cujas casas foram atingidas pela enchente” (p. 212).

Problema clássico de políticas públicas, e de tragédias gregas: como compatibilizar valores e demandas individuais e coletivas? Como ‘medir’, em situações críticas, a importância de perspectivas rivais? A autora enfatiza “a dor por um patrimônio pessoal ou familiar que se foi para sempre e que não encontra eco nas políticas oficiais de patrimônio” (p. 217). A ênfase, no entanto, soa um tanto forçada na economia deste interessante artigo, pois se apoia naquelas consequências do evento trágico, em relação às quais políticas públicas de patrimônio são evidentemente impotentes.

Sugere-se em alguns pontos do livro (inclusive no nome de sua terceira parte) que ‘patrimônio imaterial’, ou mesmo ‘patrimônio’ sem qualificativos, seria um instrumento analítico, conceitual ou descritivo. Isto resta por demonstrar. O que a maioria dos artigos deixa claro, por outro lado, é que ‘patrimônio’ é uma categoria de políticas públicas – uma categoria de uso prático, criada e manipulada por agentes sociais; uma ‘categoria nativa’, como dizíamos até recentemente. Tal categoria, no caso brasileiro, tem uma primeira articulação em meados dos anos 1930, gerando consequências institucionais com a criação do SPHAN, depois IPHAN, e a intensa atividade deste órgão governamental ao longo do século XX; e passa por uma segunda articulação, esboçada pela intervenção pública de Aloísio Magalhães (na virada dos anos 1970/1980), e depois concretizada graças à consagração legal, em 2000, com apoio da UNESCO, do dever estatal de salvaguarda do patrimônio imaterial. (Essa trajetória, com seus antecedentes e desdobramentos, é muito bem discutida no artigo de Regina Abreu, “Patrimônio cultural: tensões e disputas no contexto de uma nova ordem discursiva”, p. 263-85). ‘Patrimônio’ é, então, uma construção cultural cujos usos, sentidos e repercussões devem ser descritos por antropólogos. Não é um instrumento Ana-

lítico, mas algo que, por socialmente relevante, antropólogos devem analisar.

Em relação com esse ponto está o debate referido em alguns momentos do livro sobre a validade da distinção entre patrimônio material e imaterial: “A separação entre o físico/material e o imaterial/oral resulta inviável, uma vez que ambos os aspectos estão inevitavelmente unidos e se articulam em qualquer expressão cultural patrimonial” (p. 73). Mas como considerar ‘inviável’ algo em cuja bem-sucedida viabilização, por meio de uma convenção internacional, representantes políticos de dois terços da humanidade investiram anos de debates e milhares de dólares? Seria mais indicado considerar que a separação entre material e imaterial é inviável *como pressuposto analítico de cientistas sociais* – até porque esta separação também não foi tomada como pressuposto pelos atores envolvidos, que justamente tiveram de suar a camisa para produzi-la.

Antropologia e patrimônio cultural – Diálogos e desafios contemporâneos é, em resumo, uma publicação altamente recomendável para cientistas sociais e estudantes de pós-graduação interessados no tema do patrimônio, bem como para pessoas interessadas em conhecer perspectivas antropológicas sobre políticas do patrimônio. É uma pena, no entanto, que o trabalho de revisão do texto e finalização editorial tenha deixado a desejar. A quantidade não negligenciável de erros de ortografia, digitação, erros em línguas estrangeiras (seis erros de ortografia em francês só nas p. 182-3) e pequenas imprecisões não fazem jus a uma publicação desse porte, e que estampa o nome da ABA em sua capa.

YAMÃ, Yaguarê. 2007.
Sehaypóri: o livro sagrado do povo Saterê-Mawé.
São Paulo: Petrópolis. 157 p.

Eliana de Barros Monteiro⁶

Quando a literatura nos presenteia em multiplicidade de conteúdo, poesia e cores, ela nos conduz a olhares e formas de construir o mundo. Conhecer por leitura criações que transcendem à fantasia e permeiam componentes reais de vivência étnica é permitir-se imaginar, criar e deixar-se conduzir pela inspiração que a alteridade nos traz, no fluxo do conhecimento sobre o outro e sua forma de conceber e conceber-se no mundo. Assim se apresenta a obra *Sehaypóri: o livro sagrado do povo Saterê-Mawé* que, regida pela densidade de histórias orais, nos proporciona o saber de íntimos elementos da cultura mawé e de sua história social, seus mitos de origem, lendas e fábulas, através do olhar do escritor e geógrafo mawé Yaguarê Yamã, Ozias G. de Oliveira, como também é conhecido.

Os mawé, ou saterê mawé, vivem na *pátria dos Mawé*, a Mawésia, definida a partir dos contatos com a sociedade não indígena na Amazônia brasileira. Possuem comunidades em microrregiões por entre as divisas dos estados do Amazonas e do Pará. Um povo de tronco linguístico tupi, que viveu forte fragmentação populacional devido aos processos de colonização, e que hoje compõe, aproximadamente, doze mil pessoas e fala três línguas: o nacional saterê, o nheengatu e o português.

Nesta obra rica em ludicidade, o autor revela o conteúdo do *Sehaypóri*, a “coleção de mitos” dos mawé, presente no *Puratiğ*, o remo sagrado que registra em grafismos a ancestralidade da cultura indígena. É com base no conteúdo presente no *Puratiğ* que situamos toda a fonte narrativa da obra que, com leveza estética, traz ilustrações de grafismos saterê mawé entre as páginas em que lemos as histórias. Os desenhos retratam o cotidiano e foram ilustrados por crianças de comunidades, por Queila

⁶ Professora Assistente de Antropologia da Universidade Federal do Vale do São Francisco (UNIVASF). Mestrado em Antropologia (2008) pelo PPGA/UFPE. Atualmente é doutoranda do PPGS/UFPE.

da Glória e pelo próprio autor, que também é artista em pintura corporal. Os grafismos dão ao leitor a dimensão imagética que a obra vislumbra alcançar, através das histórias, e tornam a obra ainda mais bonita pelas cores, em que se destacam o vermelho e o branco, representados pelo urucum e pelo barro que dão o tom dos ensinamentos gravados no *Sebeypóri*.

Interessante, pois, imaginar que tais mitos, lendas e fábulas contam a tradição gravada no *Puratiğ*, instrumento sagrado dos Sateré-Mawé, que resguarda “[...] O conhecimento do mundo e as leis da nação mawé” (p. 88). Os grafismos coloridos em vermelho e branco, cores somadas à que reveste o remo sagrado, traçam caminhos percorridos pelos seres do mal da natureza, que também é cruamente raivosa quando afligida, e mostram como os seres encantados tiveram em conjunto a conquista do ‘mundo da superfície’, o novo Atapy para os mawé. O *Puratiğ* permanece na ‘casa de governança’, a *Tuisá Netap*, em comunidades mawé. Este símbolo que torna rica a cultura material mawé vem sendo reconstruído e representado por entre os anos e gerações dos mawé. O remo sagrado segue, assim, como símbolo de continuidade e ‘arma de poder’ da cultura e da tradição mawé; é dele que se desdobra toda a narrativa poética do autor.

Yaguarê Yamã vai abordar quinze mitos presentes no imaginário social dos sateré-mawé. Os mitos são para ele, “a crença presente em uma cultura” (p. 13) e traduzem a história dos indígenas regida pelas leis da natureza. As cinco lendas, também contadas no livro e que para o autor “não têm a pretensão de representar a verdade das coisas” (p. 13), trazem o componente aventureiro das estórias registradas na tradição oral mawé e propõem-se como extensão da verdade velada pelos mitos.

Os sagrados mitos de origem dos sateré mawé representam o conjunto orgânico, simbólico e sobrenatural, presentes em expressões da cultura indígena mawé, que está dividida em cinco clãs tribais, descritos ainda no início do livro: o *clã dos agricultores*, o *clã dos caçadores*, o *clã dos pescadores*, o *clã dos guerreiros* e o dos que regem os *direitos políticos* das comunidades, dos respeitadas Tuxauas-gerais. Muitas dessas histórias estão associadas às pajelanças entre os mawé e retratam a própria simbologia contida em rituais tradicionais, como o *Waiperiá*, importante ritual de passagem vivido entre os jovens que ascendem à maturidade consen-

tida pelos paini-pajés, sacerdotes de Tupana e mentores espirituais do povo mawé.

No início da obra, brindada com a história da gênese mawé, o autor fala da beleza precursora dos Monã, as forças cósmicas representadas pelo deus Tupana, o deus do Bem, e o Yurupary, o deus do Mal. A história da criação do *Atapy* (Universo), do surgimento dos mawé e dos outros homens na Terra ilustra quão particular é o mundo simbólico mawé, que dá forças a personagens animais, humanos e animais-humanos, recriando elementos que compõem o universo, como os astros, os planetas, o A'at e o Waty, estes representando o Sol e a Lua. Esses astros são frutos da Cobra-Grande, a poderosa fundante do povo Mawé, a Mói Wató Mağkarú Sése, a grande sucuri que deu o poder de vida ao novo Atapy dos mawé, relacionando-se com Tupana e Yurupary.

Para os mawé, os deuses Tupana e Yurupary, que guardavam e doavam o bem e o mal ao universo e aos homens, não conheciam o dualismo dos sentimentos até descobrirem a traição da Cobra-Grande, que se relacionava com um de dia e com outro durante a noite. Das relações com a Sucuri Sése, surgem o planeta das Águas e o planeta Terra que eram povoados por várias criaturas guiadas pelos Painí-Pajés (regidos por Tupana) e pelos Pajés-Poxy (regidos por Yurupary). Esses guardiões do deus do bem e do deus do mal conduziram, segundo o autor, a fecundação dos sentimentos contrários, como a tristeza e a alegria, a amizade e a inimizade, o bem e o mal em si, no mundo.

Na cosmologia mawé existem dois momentos de criação do mundo, mas só no segundo persiste a vida humana na Terra, que passa a ser finita durante a pajelança que se faz para a Grande Cobra. O Painí-Pajé dos Encantados usa as cores da natureza: o vermelho retirado da força luminosa do urucum desenha o sol do universo; o carvão investe-se da cor preta para inspirar as “forças telúricas” (2007, p. 28); do açafreão amarelo, os encantados lembram a importância da espiritualidade para a coesão do mundo; junto ao branco da argila, esses seres promovem a paz e a tranquilidade e, por fim, o jenipapo azul, para “captar as energias do céu” (p. 28).

A pajelança de criação do mundo, segundo o autor, é então firmada: cena admirável pelo toque dos tambores e do *marãgkã*, que transmitem o pulsar da Terra, e pelo som das flautas, que levam aos portais da existência. É neste segundo momento de criação do universo que o

homem faz, de fato, a sua morada e também o Sol e a Água se encontram e passam a fecundar a natureza vivificada em formas diversas, dando luz aos seres que a ela dão sentido e poder.

É possível então perceber quão especial é a relação dos mawé com a natureza. Em momentos de criação, de guerra, nascimentos e mortes, personagens filhos de papagaios ou a barata, o besouro e o veado visagentos, as assombrações da selva, os demônios Ahiãg, denotam aspectos fundamentais das crenças mawé pela vida, pelos encantados e seus modos de vivência e a relação com a natureza. Nela estão contidos ensinamentos e valores que condicionam a existência humana na Terra. As florestas possuem leis de proteção e respeito e seus espíritos do bem e do mal agem e interagem em um movimento dialético de convivência compartilhada.

A história mawé conta que no segundo universo, que ainda era seco, pois Tupana levava toda água aos céus, se originaram o timbó, a castanha, a seringueira e a Água, elementos fundamentais para a vida mawé, uma vida em que semi-humanos criam humanos, os peixes criam a água, o *homem de fogo* cria o fogo e mostra sua serventia. O timbó surge dos pedaços do corpo do pequeno filho de Yakumã, que foi o primeiro semi-humano a habitar o novo universo. O timbó, de cor forte vermelha, representa a vingança contra o mal encanto dos peixes, que haviam prendido em suas guelras o filho de Yakumã. Este, de muito poder e virtude, também fez que, das patas de uma onça grávida, surgissem a Castanheira e a Seringueira, árvores de grande significância não só para os mawé como para toda a cultura amazônica.

O primeiro humano mawé é originário do povo do Guaraná e se chamava Anhyã-Muasawé, que significa ‘homem verdadeiro’ (p. 60). O Guaraná, por sua vez, é fruto e poderosa bebida dos mawé. Muasawé dará origem à ‘raça dos homens de verdade’, aos Mundurucu, aos Mura, aos Parintintin, aos Tupinambá, aos homens brancos. Seus filhos casaram-se com outros filhos da floresta e daí surgiu o nome mawé, que significa ‘papagaio falante’ (2007, p. 61). Este para os mawé é considerado o único ser sobrevivente do paraíso de Tupana e, por isso, um dos símbolos de força da identidade do grupo. A castanha e o guaraná, como dito, são representativos da cultura mawé por também possuírem importante utilidade culinária no cotidiano dos indígenas. Suas origens tradu-

zem-se como mitos sagrados que devem ser, portanto, respeitadas por todos os mawé.

Conhecendo os mitos sagrados mawé, tomamos em conta ainda a riqueza de ensinamentos contidos em seus rituais, como o Waiperiá, importante tradição mawé que dá aos jovens a vida adulta, através do ritual de ferração da formiga Tukandera, outro animal de importância simbólica para os mawé. Conta a história que durante o primeiro ritual os animais retornam ao universo, de onde tinham sido levados por Yurupary na sua vingança contra Tupana. Diz-se ainda que os animais tomaram forma a partir da personalidade dos convidados do primeiro Waiperiá. A relação intrínseca entre os mawé e os seres da natureza também traduzem os modos de adaptação do corpo, como de sua dentição, comumente afiada, para melhor mastigar os alimentos, como fazem os felinos da floresta. Os rituais ainda demonstram a importância dos “companheiros do fundo”, os botos, que para os mawé são os primeiros seres que aqui estavam antes mesmo da criação do mundo, num tempo que não existia. A temporalidade mawé, inclusive, se reveste com os elementos da natureza. Já houve tempo, diz o autor, em que os bichos “sentiam dores e amores pelas suas intenções” (67) e se comunicavam como os humanos. Os animais, pois, possuem poder de força e de formação da natureza, procriam-se com homens e assim corre o tempo do imaginário mawé.

Contados os mitos e lendas, Yaguarê Yamã traz cinco fábulas que, segundo ele, possuem uma função educativa e buscam a compreensão das crianças quanto à diferença entre a inteligência e a força física. As fábulas vêm aproximar ainda mais a ideia passada pelo autor da realidade estreita dos mawé em relação aos elementos da natureza. Estes, conta o autor, identificam a importância de valorizar os saberes e de tentar sempre ver a realidade sem violência, buscando a paz e a harmonia. Aí estaria a supremacia da inteligência sobre a força física.

Entre o contado do visto e do imaginado, soam as aventuras e a formação dos clãs pela Mawésia que, com guerras e alianças, amores e traições, criam e dão forma ao mundo e ao modo mawé de ver o mundo. Os seres que já se firmavam no segundo universo criam também a noite, o fogo, dão origem a outras práticas culturais, conjugam em lendas a origem do caju, nascido à beira do sagrado rio Andirá devido à força do amor entre Piahâng-Saikê, jovem guerreiro do povo Sateré e a jovem

Yawy-Hóg, filha do pajé. Retratam a origem da mandioca, que surge da vingança de jacarés e de onde se faz seus alimentos derivados, como o beiju-peteka, o beiju-açu, entre outros, e do tarubá, bebida que se faz da mandioca para ser tomada em festas dos mawé. As lendas ainda falam de alianças e conflitos entre os Gavião e os Socó. Já as fábulas transmitem a convivência e luta pela sobrevivência de guaribas, gaviões reais, a peleja da anta contra o jabuti, que o come. Contos que demonstram a importância dos animais para a existência humana na Terra. As fábulas ainda mostram como os cachorros perderam o dom da fala e contam como as onças avisam ao pássaro inambu de sua caminhada pelas matas. Traz também histórias que denotam a importância do trabalho, da lição tomada pelo preguiçoso Bacurau, pássaro de hábitos noturnos, e do valioso esforço do trabalhador Karaxué, que foi reconhecido pela família dos Mukuras. São fábulas que, embora não traduzam a verdade em si, conduzem à reflexão sobre valores importantes que os mawé consideram para a vivência no mundo.

E assim segue a tradição oral dos Sateré-Mawé na atualidade, também ilustrada no livro através da apresentação de um glossário que traz diversas palavras do idioma saterê, do nheengatu e de termos gerais amazônicos. Uma obra que traduz histórias contadas, histórias vividas, referências culturais simbolicamente criadas em literatura, que ilustram quanto rica é a diversidade cultural na Amazônia indígena. *Sebaypóri* é, seguramente, um caminho permeado de poesia por meio do qual se torna possível perceber a composição particular da identidade étnica dos mawé e sua maneira de criar o mundo.